

doi:10.29285/actapinteriana.2019.5.37

Antropogenezis: Az ember biológiai, szellemi és vallási dimenzióinak megjelenése

Bagyinszki P. Ágoston OFM^a, Mészáros Lukács^b & Szeiler Zsolt^c

^a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1.
bagyinszki.agoston@sapientia.hu

^b Ferences Gimnázium, 2000 Szentendre, Áprily Lajos tér 2.
Eötvös Loránd Tudományegyetem, Őslénytani Tanszék, 1117 Budapest, Pázmány Péter sétány 1/C.
lgy.meszaros@gmail.com

^c Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 1052 Budapest, Piarista köz 1.
Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Bölcsész- és Társadalomtudományi Kar, 2087 Piliscsaba, Egyetem u. 1.
zsoltszeiler@yahoo.com

Bagyinszki P. Á., Mészáros L. & Szeiler Zs. (2018): Antropogenezis: Az ember biológiai, szellemi, valamint vallási dimenzióinak megjelenése. Antropogenesis: The Emergence of the Biological, Mental and Religious Dimensions of Humans. Acta Pintériana, 5: 37-59.

Abstract: In the first part of this study the palaeontological and biological background of human evolution is discussed. The phylogeny of humans and apes diverged less than 10 million years ago. The 7-3 million year old Sahelantropus, Ardipithecus, Australopithecus species found in Africa belong to the evolutionary trend that leads to the modern humans. Homo genus appeared 2.5 million years ago and our ancestor Homo sapiens migrated from Africa to the North approximately 200 000 years ago and then radiated across the Earth. Modern humans mainly differ from other mammals anatomically in having a significantly larger brain. This phenomenon first appeared 200 000 years ago in Africa. Other anatomical characteristics that are required for human communication like the mentum on the chin developed only later. These features supported the development of the human mind. The appearance of the Cro-magnon culture 35 000 years ago reflects the product of this process. The second part of this study begins with the clarification of the cultural-historically strained and confused concepts of „soul”, „spirit”, and „conscious”. The article presents the phylogenetic transition from matter to spirit following Karl Rahner, who finds radical self-transcendence in the appearance of the human conscious. Rahner’s perspective enables the theological discussion of the hominization frontier by viewing mankind as beings called upon by God and „Hearers of the Word”.

Az emberi öntudat prehistorikus megjelenése két – egymással feszültségben álló – szempontból írható le. Egyrészt, miközben az emberi társadalom része a bioszférának, kézenfekvőnek tűnik, hogy az embert – különleges tudatossága és szellemi mivolta révén – a „létezők hierarchiájának” magasabb szintjéhez kapcsoljuk, mint az állatokat és a növényeket. Ezt a besorolást indirekt módon támogatja, hogy környezetünkhöz fűződő viszonyunk és társadalmi életünk kifejezetten a „relatív antropocentrizmus” (lásd BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, p. 35, 33. lábj.) logikája szerint szerveződik: vagyis jogi, etikai és ontológiai összefüggésben megkülönböztetjük magunkat a többi élőlénytől (SIMON 2008). Másrészt azonban azt is látjuk, hogy természettudományos világképünk a bioszféra dinamikus egységét feltételezi. Ez az anyagi egység – a növényi és állati élet empirikus

sokrétűségével együtt – alapvető tény a számunkra. A kérdés az, hogy elméleti szinten mit kezdjünk e két belátás feszültségével?

Gondolatmenetünk három lépésben halad előre. Először a hominizációval kapcsolatos paleontológiai és evolúciobiológiai ismeretanyagot tekintjük át a legkorszerűbb szaktudományos ismeretek szintjén. Másodszor a kultúrtörténetileg megterhelt „lélek”, „szellem”, „tudat” szavainkkal kapcsolatos fogalomzavart szeretnénk tisztázni, szorosan gondolatmenetünk összefüggésében. Karl Rahnertől vesszük az inspirációt, aki az anyagtól a szellem felé vezető filogenetikai átmenetben, az emberi tudat megjelenésében minden egyéb korlátozott értelemben vett emergencia-jelenségtől eltérő *radikális* emergenciát („önfelülmúlást”) lát (vö. BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, pp. 147-164). Végül Rahner szemléletében a hominizációs határsáv teológiai tárgyalásának lehetősége is benne rejlik, amennyiben az embert Isten által megszólított lényként, az „Ige hallgatójaként” írhatjuk le. Rahner gondolatmenetének e harmadik fázisát a jelen terjedelmi keretek között nem áll módunkban kibontani – és ez a kitűzött célunk függvényében nem is feladatunk –, ezért csak röviden jelezzük a teológiai továbbgondolás lehetőségeit. A teológiai antropológia ide kapcsolódó éles kérdéseiben jó eligazítást ad a Nemzetközi Teológiai Bizottság 2004-ben nyilvánosságra hozott *Communion and Stewardship. Human Persons Created in the Image of God* című dokumentuma (vö. BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, pp. 277-287).

I. A hominizáció folyamata a szaktudományokban

1. A történeti antropológia standard paradigmájának megjelenése

A neandervölgyi ember első maradványait az 1800-as évek közepén fedezték fel (KING 1864, pp. 88-97), tehát valamivel korábban, mint ahogy Darwin *Az ember származása és a nemi kiválasztás* (DARWIN 1871) című könyve napvilágot látott. Ezek a leletek vetették fel először az ősember létének lehetőségét, ami természetesen parázs vitákat váltott ki: valóban ősiek-e a talált csontok, milyen lénytől származnak, illetve, ha élt is valamikor ősember, volt-e köze a mai emberhez? Újrakezdődött a különböző felfogások harca a neandervölgyinél régebben élt jávai előember 19. század végén (vö. DUBOIS 1894, p. 55), majd az ennél is korábbi, átmeneti lény (*Australopithecus*) 20. század elején történt felfedezése nyomán (vö. DART 1925, pp. 195-199).

Az ember evolúciós eredetéről vallott elképzeléseket azonban elsősorban nem a paleontológiai felfedezések ihlették. Maga az evolúciós elmélet a 19. század első felében már készen állott. Annak a felismerése pedig, hogy az ember az állatvilággal többé-kevésbé rokonságban álló lény, sok száz évre nyúlik vissza. Adódott tehát a következtetés, hogy az ember megjelenése a Földön nem különleges módon, hanem a természet logikájának megfelelően, „állati módra” történt.

Érdemes azonban megjegyeznünk, hogy az ember „állati evolúciójának” kérdésével még olyan elkötelezett darwinisták sem tudtak megbirkózni, mint a túlzó szelekcionizmust hirdető Alfred Russel Wallace (1823–1913) (lásd KORSÓS 2014, pp. 3-14), aki számos érvet sorakoztatott fel az emberi értelem egyedülálló volta mellett (vö. WALLACE 1903, p. 330). Abból indult ki, hogy a természeti környezetben élő emberek agya semmivel sem kisebb vagy gyengébb, mint a miénk. Ebből ered Wallace dilemmája: a „vadembernek” olyan az agya, hogy teljes mértékben alkalmas a magas szintű művészet, tudomány és erkölcsi rendszer befogadására, mégis, a természeti körülmények között ennek csupán kis töredékét használja. A természetes kiválasztódás csak közvetlen használatra képes valamilyen konkrét jelleget kialakítani. Az emberi agy pedig óriási mértékben túltervezett ahhoz a szerephez képest, amit egy primitív társadalomban betölt. Ebből következően lehetetlennek látszott, hogy a természetes kiválasztódás hozza létre.

Az, hogy Wallace meghatározta az ember természetes evolúciójának kérdése elől, nem következetlenség, hanem éppen a túlzó szelekcionizmus alkalmazásából fakadt. Darwinnal szemben nem fogadta el, hogy a létért folyó küzdelem mellett más mechanizmusok is munkálhatnak az evolúciós folyamatok mélyén. Emellett nem ismerhette a fosszilis leleteknek a szociális- és eszköz-kultúra fejlődésével párhuzamosan zajló, folyamatos agytér-fogat-növekedésről tanúskodó sorozatát.

2. Az ember mint az élővilág része

Lehetetlen lenne felsorolnunk azokat a bizonyítékokat, amelyek azt mutatják, hogy az emberi faj szerves része az állatvilágnak. A biokémia, a genetika, az anatómia és élettan, az embriológia, az etológia és a biológia sok más résztudománya mind arra utal, hogy fizikai struktúránk és annak működése megegyezik az állatokéval (PASSINGHAM 1988).

Az embert rendszertanilag a ma élő félmajmokkal, a szélesorrú vagy óvilági majmokkal, és a keskenyorrú vagy újvilági majmokkal együtt a főemlősök rendjébe (*Primates ordo*) soroljuk. Az emberfélék családja (*Hominidae*) – az emberszabású majmok csoportjaival együtt – az újvilági majmokkal áll közelebbi rokonságban (LIPTÁK 1980). A fogak és a végtagsontok differenciálatlan volta, a szemek helyzete, a körmök jelenléte, a fark elcsökevényesedése, és sok más, első ránézésre is feltűnő bélyeg mellett belső tulajdonságok (pl. a chorionbolyhok eloszlása) és mikroszkopikus–ultramikroszkopikus jellegek (a genetikai anyag hasonlósága) is a közös eredetre utalnak. Ugyanezt a következtetést vonhatjuk le az egyes betegségekre való fogékonyságból (pl. szifilisz, malária, tuberkulózis) vagy a sokszor meglepő pszichológiai hasonlóságból (CSÁNYI 2000).

Az ember ugyanakkor számtalan olyan morfológiai vonást visel, ami emberszabású majmokra is jellemző, de a szellemi és szociális fejlődés felé mutató tulajdonság. Ilyenek például a precíz fogásra alkalmas ujjak, köztük az opponálható (a többivel szembefordítható) hüvelykujj, az agykoponya megnövekedése, vagy a nagyméretű, előrenéző szemek. Ezek az apomorf (leszármaztatott) bélyegek az embernél jelennek meg a legspeciálisabb formában. Az előrehaladott állapot leginkább az agykoponya méretében, illetve az agyvelő nagyságának és morfológiai bonyolultságának megnövekedésében szembetűnő. A központi idegrendszer fejlettsége képezi az emberre jellemző magasabb rendű szellemi, kommunikációs, szociális működések morfológiai és élettani alapját. Fel kell ugyanakkor ismernünk, hogy az *agyasodás* (kefalizáció), ha nem is ilyen fokig, de más csoportoknál is lejátszódott, és eredményében is hasonlónak bizonyult. Ezt bizonyítja például a gerincteleneknél a nyolckarú polipok (*Octopus*) fejlett problémamegoldó képessége, vagy a gerincesek körében a delfinek kommunikációja és fejlett szociális élete. Az ember esetében megjelentek olyan jellegzetességek is, amelyek a főemlősök más csoportjaiban egyáltalán nem tapasztalhatók. Ilyen a felegyenesedett járás, vagy a tagolt beszéd csontanatómiai háttérét képező állcsúcs (*protuberantia mentalis*). Mindezen tulajdonságok megjelenése azonban megmagyarázható a funkcionális és morfológiai evolúció törvényszerűségeivel (GYENIS 2001).

Megállapíthatjuk tehát, hogy a mentális képességeket kivéve nem találunk olyan biológiai tényezőt, amely az embert egyértelműen megkülönböztetné az állatoktól. A mentális képességek ugyanakkor alacsonyabb fokon, potenciálisan más élőlényekben (pl. csimpánzok, polipok, delfinek stb.) is benne rejlenek. A különbség tehát – szaktudományos szempontból – csak fejlettségbeli. Nincs biológiai ok, ami miatt feltételezhetnénk, hogy az ember fejlődése más mechanizmusokkal zajlott le, mint a többi élőlényé (SZATHMÁRY & MAYNARD SMITH 2000).

3. Az emberi evolúció szaktudományos leírása

A legkorábbi eddig ismert főemlősök több mint 60 millió évvel ezelőtt főként Afrikában éltek. Ugyancsak innen ismertek az első, már biztosan a keskenyorrú majmok csoportjába tartozó állatok 40 millió éves kövületei. A 15-25 millió évvel ezelőtti időszakból sok korai óvilági majomlelet került elő kelet-afrikai lelőhelyekről. A mintegy 10-15 millió évvel ezelőtt élt eurázsiai *Dryopithecus*ok olyan fokozatot képviselnek, amely nagyjából az emberfélék és az emberszabású majmok fejlődési ágának elkülönülése idején élt. Ehhez a rokonsági körhöz tartozik a Rudabányán talált, eredetileg *Rudapithecus hungaricus*ként leírt faj is. A 7 millió éves *Sahelantropus* és a 4-6 millió éve élt *Ardipithecus*ok már egyértelműen nem az emberszabású majmok, hanem az emberfélék vonalához tartoznak. A kelet- és dél-afrikai *Australopithecus*oknak több fajtát is elkülönítettek. A genus bizonyos 3-4 millió éves formáit az ember távoli őseinek tekinthetjük, míg más fajaik nem ennek a fejlődési ágának a képviselői. A *Homo habilis* körülbelül 2 millió éves leletei is Afrikából kerültek elő. Az *Australopithecus*ok más leszármazottaival, a ma *Parantropus*ként rendszerezett fajokkal együtt éltek, de a *habilis*ek valószínűleg a fejlődés fő vonalába tartoztak.

Az igen népszerűvé vált Ádám-hipotézis a mintegy 1,8 millió évvel ezelőtt megjelent fajból vezeti le a mai ember kialakulását. Eszerint az *erectus*ok Kelet-Afrikából, a Nílus völgyén át, északra vándoroltak. Euráziába került képviselőikből alakult ki a neandervölgyi ember. Az Afrikában maradt *erectus*ok autochton (bennszülött) evolúciós folyamatai eredményezték a korai *Homo sapiens* megjelenését. Ez a faj kb. 200.000 évvel ezelőtt szintén északra vándorolt, Euráziában találkozott a már ott élő neandervölgyiekkel, és egy ideig egymás mellett éltek. A pleisztocén jégkorszakok megszűntével az újabb típusú környezet, és valószínűleg a modern *Homo sapiens* kompetitív hatása következtében a neandervölgyi ember eltűnt. Helyét teljesen átvette a mai ember típusa, amely később az egész világon elterjedt (BURENHULT et al. 1995).

Mai ismereteink alapján annyiban módosíthatjuk ezt az elméletet, hogy a kivándorlást nem a *Homo erectus* faj csoportjai hajtották végre, hanem a belőle vagy rokonsági köréből mintegy 500.000 éve kifejlődött *Homo heidelbergensis* populációi. Ez a faj alakult át Európában neandervölgyi emberré, Afrikában pedig modern *Homo sapiens*-szé (COOLIDGE & WYNN 2018).

A leletek tanúsága szerint az Afrikából északra vándorló modern *Homo sapiens* a Közel-Keleten huzamosabban egy helyen és időben élt a neandervölgyi emberrel, miközben a két csoport feltehetően keveredett is egymással. Ezek szerint nem kizárt, hogy az emberi evolúció során több fejlődési ág is összekapcsolódhatott.

Ez a kapcsolat már önmagában is valószínűtlenné teszi azokat az elméleteket, amelyek a bibliai Ádámot (aki ilyen felfogásban történelmi személy lenne) az emberré válás evolúciós folyamatába helyeznék. Az ilyen „monogenista” felfogás szerint az emberiség egy emberpártól származna.

Biológiai szempontból ez a lehetőség gyakorlatilag kizárt, még akkor is, ha nem vesszük figyelembe a mai és a neandervölgyi ember közti kapcsolatot. Ahogy minden élőlény evolúciójánál, úgy az emberi filogenezis rekonstrukciója során is szem előtt kell tartanunk a populációgenetikai szempontokat. A gerinctelen állatoknál esetleg elképzelhető, hogy egyetlen egyedről (vagy pártól) egész populáció származzon. A főemlősök viszont egyszerre sokkal kevesebb utódnak adnak életet, mint például a rovarok, így az életképes méretű populáció kialakulásának nincs esélye. Az ember megjelenését biológiai szempontból tehát nem egy emberpár színrelépésével és nem egy éles határvonal után, hanem populációs keretek között és időben elhúzódva tudjuk értelmezni (*poligenizmus*).

4. Az agy fejlődése az emberreválás során

A mai embert anatómiai szempontból leginkább jóval nagyobb relatív agytérfogata különbözteti meg minden más emlőstől. Testsúlyunkhoz viszonyítva még legközelebbi élő rokonunknál, a csimpánzoknál is háromszor nagyobb aggyal rendelkezünk. Úgy tűnik, hogy az agyméret növekedése az emberfélék evolúciója során a sikeresség velejárója volt: azok az ágak, amelyeknél ez hiányzott, zsákutcának bizonyultak. A fosszilis koponyák kitöltésének vizsgálata azonban a *Homo sapiens* felé vezető evolúció során jelentős cerebrazilációt (agyasodást) tárt fel (HÁMORI 2006).

A már két lábon járó, afrikai *Australopithecus*ok 3 millió éves fajainak agya 400-500 cm³-es lehetett, ami valamivel nagyobb, mint a hozzájuk hasonló méretű csimpánzé. A rendszeres eszközhasználó, nagyjából 2 millió éves, szintén afrikai *Homo habilis* agytérfogatának átlaga meghaladta a 600 cm³-t. Agyának formája már emberi jellegű, de a beszédközpont még nem található meg.

A *Homo erectus* csaknem 2 millió évvel ezelőtt alakult ki, és még 300.000 évvel ezelőtt is előfordult, Afrikán kívül Európában és Ázsiában is elterjedt. Ez az emberféle már tüzet is használt, és kőszerszámai is jóval finomabban kidolgozottak voltak, mint a *Homo habilis*é. Agymérete változó, de elérhette az 1225 cm³-t, ami akár egy mai embernél is elfogadható lenne.

A mai ember mintegy 500.000 évvel ezelőtt élt ősei és rokonaik (*Homo heidelbergensis*) agytérfogata már nagyobb volt, mint a *Homo erectus*é, de valamivel kisebb, mint a modern embereké, 1250 cm³ körüli átlaggal.

A főként európai és közel-keleti neandervölgyi emberek több mint 200.000 évvel ezelőtt jelentek meg és mintegy 30.000 éve haltak ki. Kulturális életük sok eleme ma még vitatott, de lehetséges, hogy ők voltak az elsők, akik (mintegy 100.000 éve) eltemették halottaikat. Testtömegük és ezzel együtt agytérfogatuk is nagyobb volt, mint a ma élő embereké: körülbelül 1.450 cm³, ugyanakkor agyuk formája némileg eltért a modern emberektől. A neandervölgyiek nem voltak közvetlen felmenői a mai embernek, de bizonyos leletek arra utalnak, hogy őseink keveredtek velük. Emiatt ma csak alfaji szinten (*Homo sapiens neanderthalensis*) különítjük el őket a *Homo sapiens sapiens*től.

Az átlagban 1.350 cm³-es modern emberi agy mai formájában először mintegy 200.000 évvel ezelőtt alakult ki Afrikában. A hozzá köthető kulturális változást azonban csak 40.000 évvel ezelőtt, Európában tapasztaljuk, amikor a cro-magnoni kultúra megjelent. Fejlett eszközök, a kő mellett a csont és a fém használata és a ruházkodás is jellemezte. Bár újabb feltételezések szerint az első barlangrajzokat a neandervölgyiek is készíthették (HOFFMANN & al. 2008), a finoman kidolgozott művészeti alkotások a cro-magnoni kultúra elterjedése után, 35.000 éve fejlődtek ki a legteljesebb mértékben.

A kutatók elsősorban a táplálkozási szokások változásával, valamint a szociális életmód tökéletesedésével hozzák összefüggésbe az emberi agyméret imént vázolt növekedését. A legszorosabb kapcsolatot az emberi agy törzsfejlődésével azonban a molekuláris genetika tárta fel. A 2003 óta publikált genetikai eredmények szerint azok a gének, amelyek az agy méretéért és komplexitásáért felelősek, sokkal gyorsabb evolúción mentek keresztül a hominizáció vonalán, mint más evolúciós ágakon (ZHANG 2003).

Az agy méretének és struktúrájának nagymértékű fejlődése megalapozta az emberi tudat megjelenését. Magának a tudatnak a kialakulását paleontológiai vagy régészeti módszerekkel természetesen nem tudjuk közvetlenül tanulmányozni, de számos vetületéből következtethetünk rá. Ilyen vetület például a művészeti ábrázolások megjelenése, amelyeken az emberi tudat jellegzetességei néha közvetlenül is feltáruulnak. A paleolit barlangi festményeken több helyen szerepel a művész „aláírása” saját kezének megjelenítésével. Ezek a kézjegyek valószínűleg úgy születtek, hogy a paleolitikum embere kezét a barlang falára helyezve, a szájában tartott festéket a kezére fújta és így

rajzolta ki annak körvonalát. Ennél a mozzanathoz nem lehet letagadni a szubjektivitás megjelenését, ami az emberi tudat fontos eleme (CLOTES 2008; WHITLEY 2009).

5. Társadalmiság – nyelviség – történelmiség – vallás

Az agyméret növekedése a modern ember megjelenéséig együttjárt ugyan a társas, a technikai és a természetrajzi képességek növekedésével, de ezek nagymértékben függetlenek voltak egymástól. A beszéd képessége, a nyelvtan elsajátítását is ideértve, szintén ebben az időszakban fejlődhetett ki. A harmincezer évvel ezelőtt jelentkező kulturális robbanást, amely folyamatos és felhalmozódó kulturális változásokat indított meg, a mentális modulok közötti korlátok ledőlésének tulajdoníthatjuk, amit a nyelv közvetítő szerepe válthatott ki. Ha ez az elmélet helytállóan írja le az archeológiai leletekben megfigyelhető kulturális robbanás okait, akkor az ember nyelviségének a kialakulása döntötte le a korlátokat az elme különböző területei között, és szabadított fel ezzel bennünket az alsó őskőkor konzervativizmusából, lehetővé téve az ezután meginduló folyamatos evolúciót. E komplexitás megjelenését kiegészíthette a tagolt beszéd formájában kódolt információ átadásának és – legalább szóbeli hagyomány útján való – tárolásának lehetősége, amely a személyes tapasztalatnál összehasonlíthatatlanul gyorsabbá tette a környezetről alkotott kép megszerzését.

A kommunikációs fejlődés anatómiai hátteréül a véletlenszerű előnyös mutációval vagy tagolt beszéd fejlődésével koevolúciós folyamatban az esetleg (számunkra ismeretlen adaptációs szerepre) preformáltan megjelenő állcsúcs szolgált.

A tagolt beszéd megjelenése, és a világról alkotott analitikus kép, a múlt tapasztalatainak feldolgozása és beépítése a jövőre vonatkozó tervekbe, az egyre tökéletesedő szociális struktúra egyben a környezethez való alkalmazkodást is segítette. Az emberi elme fejlődése olyan evolúciós előnyöket biztosított, amelyek néhány konkrét esetben tetten is érhetők. Valószínűleg ilyen evolúciós esemény volt például az is, amikor *cro-magnoni* őseink kiszorították Európából a neandervölgyi embereket, mert kulturális adottságaik kedvezőbbek voltak azokénál. Ezek a *Homo sapiens*re ma jellemző, evolúciós előnyt is biztosító „emberi” tulajdonságok nyilvánvalóan nem egyszerre, hanem időben elhúzódva jelentek meg a hominidák csoportjában. Az ember evolúciós történetében a pusztán „állati” és a már kultúrával rendelkező szakaszt nem éles határvonal, hanem széles határsáv választja el.

Ismereteink szerint a vallási megnyilvánulások egyidősek az emberiséggel: egyszerre kezdődik a történelem és a vallástörténet (lásd COOLIDGE & WYNN 2018). A vallási jelenségek őstörténeti konkretizálását megnehezíti az a tény, hogy a vallás empirikus fogalmának (számtalan próbálkozás ellenére) máig nem sikerült egyetlen, általánosan elfogadott és minden lehetséges mozzanatra érvényes meghatározását adni.

Tisztában kell lennünk azzal, hogy a leletek esetlegessége és töredékessége miatt az emberré válás konkrét eseményeinek nyomozása során sok kérdés szükségképpen megválaszolatlan marad. Valószínű, hogy sok közülük a jövőben sem lesz tisztázható. Az emberré válás törzsfáját az új leletek fényében évente, sőt néha gyakrabban is módosítanunk kell: átrajzoljuk a leszármazási vonalakat, pontosítjuk a testfelépítés-rekonstrukciókat stb.

Néhány vonatkozásban azonban a felvázolt modell biztosan áll a lábán. A paleontológiai leletek például egyértelművé teszik az emberiség afrikai eredét, a biológiai eredmények pedig az emberi evolúció természetes voltát bizonyítják. A szaktudományok fejlődésével remélhetőleg egyre pontosabb képet kapunk a humán evolúció folyamatának részleteiről.

Számunkra itt most az a megbízható konklúzió az érdekes, hogy nem előzmények nélkül, de a fent leírt kulturális forradalommal keltezhetjük az emberiség történelmének és vallástörténetének kezdetét,

a történelmi ember színre lépését, a magunkénak ismert társadalmi és vallási formák keletkezését. Ha csak néhány fordulópontját szeretnénk kiemelni az emberiség kezdetektől máig vezető történelmi útjának, akkor például ezek lehetnének egyetemes mérföldkövek: a művészet és a vallás első jeleinek megjelenése Európában (35.000 évvel ezelőtt), a mezőgazdasági forradalom (10.000 évvel ezelőtt), az első városok megjelenése (5.000 évvel ezelőtt), az ipari forradalom (150 évvel ezelőtt) és a technológiai forradalom (néhány évtizede).

II. A hominizáció folyamata által felvetett filozófiai kérdések

Karl Rahner belátásait választjuk vezérfonalul, amikor az emberi jelenséget szeretnénk különböző oldalról körüljárni. Rahner szerint az emberi lét értelmezését nehezíti, hogy az három dimenzióban valósul meg. Az ember először is testi-biológiai lény. Ezt tekintettük át eddig az evolúciós paradigma eredményei felől. Az ember másik dimenzióját szellemi (*das Geistige*) vagy tudatos léte alkotja, míg végső valósága a vallás, az isteni (*das Göttliche*) szférájával érintkezik. A feszültség abban rejlik, hogy míg az ember mint organizmus az állati lét szerves folytatásának mutatkozik, addig a tudat és a vallás dimenziója olyasmi, ami az ember különbözőségét húzza alá úgy az élettelen, mint az élő anyag sajátosságaihoz képest. Gondolkodásunk állandó kísértése, hogy ezt a zavarba ejtő kettősséget felszámoljuk, és az egységes világmagyarázat érdekében eltüntessük, redukáljuk a különbségeket. Mielőtt azonban „megrövidítenénk” (OVERHAGE & RAHNER 1961, p. 90) az emberi egzisztenciát, kimetszve őt azokból a dimenziókból, melyek a mérhetőségnek ellenállnak, láttassuk teljesebb valóságát.

1. Az ember tudatos, szellemi létezése

A lélek fogalma az eszmetörténetben

A lélekfogalom eredetét az emberiség ősi vallásainál kell keresnünk. Itt nincs mód a kezdetek számbavételére,¹ csupán a tudományos, ill. a filozófiai lélekfogalom eredetének vázlatos áttekintésére vállalkozunk. Az a kérdés foglalkoztat minket, hogy az egyes gondolkodóknál milyen kérdésre ad választ a lélek mint magyarázó elv bevezetése.

Az *Iliászban* a halott Patroklosz úgy jelenik meg az alvó Akhilleusznak, mint az élő szakasztott mása:

„S most a szerencsétlen Patroklosz lelke közelgett, éppen olyan volt, mint mikor élt, két szép szeme, hangja és nagy termete is; testét ugyanoly ruha fődte.”

(HOMÉROSZ 1999, XXIII. ének)

Ám mikor Akhilleusz meg akarta érinteni a holtat és „kedves kezeit vágyón nyújtotta feléje, s meg nem fogta: a lélek a föld mélyébe sziszegve füstként szállt tova” (uo.). A lélek tehát ellentmondásos valóság az archaikus költeményben. Egyszerre a személyiség hordozója és árnyyszerű, megfoghatatlan pára. A görögben ugyanis ugyanaz a szó (*pszükhé*) jelent lélegzetet, leheletet, és életerőt, lelket is. A felfogás mögött a lélegzéssel fenntartott és az utolsó lélegzétvétellel „távozó” élet képzelete dereng, ám a *pszükhé* mint életerő általánosabb fogalom is egyben, ami minden élőhöz (növényhez, állathoz egyaránt) hozzátartozik. A mitikus lélekfelfogás körüli zavart tovább fokozza, hogy Homérosznál több kifejezés verseng egymással a lélek és az „elme” megnevezésére (*nousz*, *thümosz*, *sztéthosz* stb.),²

¹ Figyelemreméltó számvetés magyar nyelven a következő monográfia: SIMON-SZÉKELY 2015.

² A görög terminusok jelentése sorrendben: (1) ész, értelem, szellem; (2) életerő, szív, szenvedély, felindulás; (3) mell, szív.

továbbá a lélek többnyire olyan szövegekörnyezetben bukkan fel, ahol heves érzelmekről, indulatokról beszél, melyek befolyásolják állapotainkat, cselekvésünket és zsigeri jellegük miatt testileg is megnyilvánulnak (vö. STEIGER 2010, p. 134). Ez az oka, hogy Homérosz ezeket az érzelmeket lokalizálja, míg a gondolkodást vagy az érzékelést – amelyekhez nem köthetők testi tünetek – nem helyezi el a testben (uo.).

Nem véletlen, hogy a homéroszi kifejezések s a velük felszínre került ellentmondások Platónnál is megjelennek, akinek lélekfilozófiája alighanem egyfelől a mitikus-vallási lélekképzetek racionális kritikájának, másfelől szisztematikus kifejtésének és rehabilitációjának tekinthető. Az athéni filozófus akkurátusan, módszeresen megkülönbözteti egymástól a lélek „részeit”. A megkülönböztetés alapelve, hogy ugyanaz a dolog nem képes egyidejűleg ellentétesen hatni. Márpedig érezhetek gyötrő szomjúságot, és ugyanakkor engedhetek az ész parancsának is, hogy szomjúságom ellenére ne igyak a forrásból, ha kinn a tábla: nem ivóvíz. A figyelemre méltó pszichológiai értekezés során három lélekrészt különböztet meg. Az értelmes lélekrészt, az indulatos lélekrészt és a vágyakozó lélekrészt (vö. PLATÓN 2014, 436b-445e). A „lélekrészek” vagy inkább lelki képességek elkülönítése kapcsán Platón a homéroszi terminológiát használja és lokalizálja is az egyes képességeket (fej, mell, has).

Egy korábbi művében látszólag más irányból érkezve jut el a lélek lényegéhez. A lélek természetét ugyanis a „mozgással” hozza összefüggésbe:

*„Minden olyan test, amelyhez kívülről járul hozzá a mozgás, lélek nélkül való;
lélekkel bíró ellenben az, amelynek belülről, önmagából ered a mozgása,
minthogy éppen ez a lélek természete.” (PLATÓN 2005, 245e)*

Az idézet feltárja a lélekfogalom mögött meghúzódó természetes intuíciót. Az anyagi testek mozgása determinisztikus, kauzális sorokba rendeződik. Nem önmaguk kezdeményezik tevékenységeiket, hanem „mozgásuk”, azaz változásaik külső tényezők eredője. Ezzel szemben az élőlények képesek a külső környezeti feltételektől bizonyos határok között függetlennedni, élettevékenységeik nem pusztán külső okok determinisztikus következményei, hanem maguk inicializálják, kezdeményezik a rájuk jellemző élettevékenységeket. A lélek tehát *arkhé*,³ forrás, mégpedig a rá jellemző (élet)tevékenységek forrása, metafizikai elve.

Milyen kérdés(ek)re válasz tehát a lélek Platónnál? A lélek az a struktúra az emberben, ill. az élőlényekben, amely cselekedeteik, tevékenységeik forrása, determinánsa. Az a struktúra, amely megmagyarázza, hogy X élőlény miért éppen úgy viselkedik és cselekszik, ahogy. A lélek a pszichológiai válaszon túl a vallási hagyományból érkező alapkérdésre is felel. A lélekrészek közül ugyanis az értelmes lélekrész halhatatlan, míg a másik kettő testi jellegű és nem éli túl az organizmus halálát. Ennek az az oka, hogy az értelmes lélek mozgatja és irányítja a testet – miként a kormányos a hajót –, ezért magasabb rendű annál. Mivel test és lélek viszonyáról a mozgatott és a mozgató fogalmaiban ad számot, Platón valójában két külön szubsztanciával (létezővel) magyarázza az emberi jelenséget. E szubsztancia dualizmus megfelel ugyan a hagyományos vallási elképzeléseknek, és képes elfogadhatóvá tenni, hogy a lélek – éppen különböző volta és magasabbrendűsége miatt – túlélheti a test halálát és felbomlását, ám képtelen számot adni az emberi létezés egységéről, test és lélek együttműködéséről.

Platón tanítványa, Arisztotelész, eredeti módon gondolja tovább mestere elképzeléseit. Két irányból közelít a lélek általános meghatározásához. Egyrészt a platóni belátások nyomán a lélekben a mozgás forrását látja. Az *arkhé* felől tekintve ugyanis a lélek az élőlény különféle élettevékenységeinek az elve. Ezzel megoldódni látszik, hogy miként tanulmányozhatunk egy olyan elrejtett archét, „forrást”, mint a lélek. Mivel ugyanis forma (struktúra) és funkció (tevékenység)

³ Az *arkhé* volt a valóságnak az a *forrása*, amelyet a Szókratész előtti bölcselek kutattak. Latin fordítása a *principium* (elv) terminus.

elszakíthatatlanok egymástól, az élettevékenységek tanulmányozásával a lélek rejtett természete is feltárható. A lélek feltárásának arisztotelészi lépései tehát a következők: nézzük meg, mire irányul az élettevékenység (tárgy), majd vizsgáljuk meg magát a tevékenységet (funkció), ezzel megértjük a lélek lényegét (struktúra) is. *Lélek – tevékenység – tárgy* összetartoznak tehát:

Tárgy	Funkció	Lélek (forma / struktúra)
<i>táplálék</i>	<i>táplálkozás</i>	<i>növényi (vegetatív) lélek</i>
<i>érzékelhető testi dolog (pl. szín)</i>	<i>érzékelés</i>	<i>állati (szenzitív) lélek</i>
<i>általános fogalom</i>	<i>gondolkodás</i>	<i>eszes emberi lélek</i>

Egy másik megközelítésben Arisztotelész a lelket a fizika keretei között értelmezi, vagyis a változás szempontjából, az anyag és a forma terminusai segítségével kísérli meg leírni azt. Ha az anyag a változás kezdete, a forma pedig a végpontja (pontosabban a változás végén megjelenő új struktúra), akkor a lélek nem egyéb, mint egy fizikai változás (az élőlény keletkezésének) végeredménye. Ennek szellemében jelenti ki, hogy a lélek *a test formája* vagy *teljesültsége* (vö. ARISZTOTELESZ 2006, 412a21). Ha azonban a lélek természetes fizikai folyamatok révén jön létre az anyag lehetőségéből és annak struktúrájaként, akkor – szemben Platónnal – a test és a lélek egyetlen valóság. Nem két dolog van, egy immateriális lélek-dolog és egy anyagi test-dolog, hanem az organizmus egyetlen és egységes valóság.⁴ Így Arisztotelészt az általa bevezetett alapfogalmak hozzásegítették mestere elképzeléseinek korrekciójához.

Amint láttuk, Arisztotelész a lélek rejtett valóságát két irányból közelítette meg: egyrészt az élővilágban megfigyelhető élettevékenységeket visszavezetve jutott el azok forrásához (platóni út), másrészt az általa kidolgozott újszerű fizikai terminusokban láttatta a lelket, mint egy természetes, fizikai-testi folyamat eredményét, így sikerült az organizmus egységes valóságát érvényre juttatnia. Ám ezen a ponton váratlanul mégis egy sajátos törés következik be, mégpedig az ész elemzése kapcsán... Ameddig ugyanis a táplálkozás és érzékelés tárgyai anyagi, testi dolgok, addig a gondolkodás tárgya az általános fogalom (*univerzálé*), ami Arisztotelész felfogásában nem anyagi, nem testi valóság. A táplálkozás és az érzékelés továbbá testi funkció (az érzékelés lehetetlen volna anyagi érzékszervek nélkül), ám az ész működése, a gondolkodás, nem kötődik ilyen látványosan a testhez.⁵ Sőt a filozófus nyomatékosan megjegyzi:

„Az érzékelőképesség ugyanis nincs test nélkül, az ész ellenben elkülönült a testtől.” (ARISZTOTELESZ 2006, 429b6)

Ebből egyenesen következett Arisztotelész számára, hogy az ész eredetét tekintve transzcendens (nem fizikai változás révén jön létre), hiszen „kívülről jön”, természetét tekintve pedig valamiféle „isteni” valóság (lásd ARISZTOTELESZ 736b27-29; vö. HEGYI in SIMON-SZÉKELY 2016, pp. 36-37). Ezzel az ész kikerül a fizika látóteréből, és végső magyarázatának lehetősége a metafizikára marad.⁶

A középkor egyik mértékadó és máig ható lélek-konceptiója Aquinói Szent Tamásé, aki az arisztotelészi elveket igyekezett következetesen integrálni a keresztény létértelmezés keretei közé. Úgy vélte, hogy a vegetatív és a szenzitív struktúra természetéről való számadás megmarad a fizika keretei között, vagyis a növényi és állati lélek az anyag lehetőségéből jön létre, természetes okok hatására. Arisztotelészt követi abban is, hogy álláspontja szerint az emberi embrió átmegy a fejlődés vegetatív,

⁴ „Ezért nem kell kutatnunk, hogy egy-e a lélek és a test, ahogy azt sem kutatjuk, hogy egy-e a viasz és az alakja” (uo. 412b7).

⁵ Vö. fentebb a Homérosz kapcsán írtakat.

⁶ Arisztotelész adós maradt az emberi ész részletes metafizikai–ontológiai deskripciójával.

majd szenzitív szakaszain, mégpedig úgy, hogy amint elér egy bizonyos komplexebb szervezetségi szintet, a vegetatív struktúrát felváltja a szenzitív lélek, magára vállalva a vegetatív funkciókat is. Végül a magzat további fejlődésével, a biológiai komplexitás egy adott fázisában Isten *közvetlenül megteremti* az eszes, gondolkodó lelket, amely azután az organizmusban betölti mind a szenzitív, mind a vegetatív funkciókat is (vö. *Summa theologiae*, I. q. 188. a. 2). Tamásnak ezzel sikerül Arisztotelész tanítását összeegyeztetni a korabeli keresztény elképzelésekkel, így kiemelnie az emberi lélek keletkezését a fizika keretei közül. Mint írja:

„A gondolkodó lélek mármint, minthogy működik a test nélkül is, nem csak az anyaggal összenőve létezik. Ezért nem mondhatjuk azt, hogy az anyagból jön létre, hanem inkább azt, hogy valamely külső princípiumból ered.”

(AQUINÓI TAMÁS 1993, p. 55)

Vagyis Tamásnál a következőt látjuk:

	Vegetatív és szenzitív lélek (anyagi forma)	Emberi lélek (anyagtalán forma)
Eredete	<i>Természetes okok hívják elő az anyag lehetőségéből</i>	<i>Isten közvetlen teremtő aktusa révén jön létre</i>
Tevékenysége	<i>Az anyagi világra korlátozódik</i>	<i>Valamiképp meghaladja az anyag lehetőségeit (lásd pl. megértés)</i>
Létezésének módja	<i>Kizárólag anyagban létezhet (az anyag struktúrája)</i>	<i>Speciális eredete miatt túléli az anyag pusztulását (önálló létezésre képes)</i>

Tamás tehát az emberi lélek létrejöttét emergens folyamatnak látta, mely nem magyarázható kizárólag fizikai elvekkel. Ám felfogását nem csak vallási indokok motiválták. Ugyanazt a *tárgy – funkció – struktúra* analízist folytatva, mint görög mestere, arra jutott, hogy mivel az emberi értelem képes általános fogalmak (lét, igazság stb.) és általánosan érvényes összefüggések (pl. $2+2=4$) megragadására, továbbá, mivel a működéséhez nem szorul fizikai folyamatokra,⁷ létrejötte nem vezethető vissza a keletkezés és változás természetes fizikai faktoraira. E meggyőződését nem utolsó sorban az is támogatta, hogy az értelem képes felfogni saját működését, efféle reflexióra, „öntudatra” pedig semmiféle fizikai entitás nem lehet képes (vö. PASNAU 2002, p. 194).

A tudat fogalma

A tudat jelensége régi, gyökeres problémája a filozófiának. Már Arisztotelész egyértelműen ráirányítja a figyelmet az észlelés tudatos voltára (vö. ARISZTOTELÉSZ 2006, 425b11), majd később a középkor folyamán kiemelten fontossá válik a szelektív figyelem problémája, ahogy a reflexív tudat kérdése is, amelyben a középkor egyenesen a lélek anyagtalán voltának bizonyítékát látta.

Aquinói Szent Tamás egy érdekes szakaszban a valóság hierarchikus fokozatait (a létezők hierarchiáját) az alapján különbözteti meg egymástól, hogy azok miként viszonyulnak a tudat jelenségéhez. A tudatot az élet legmagasabb rendű megnyilvánulásaként mutatja be, melyben az élet legteljesebb módon bensővé válik, és új módon sajátítja el önmagát.

A tudatos létezésről legtávolabb az anorganikus világot találjuk. Ennek faktorai passzív létezők. Nem szabad kezdeményezői tevékenységeiknek, viselkedésük külső tényezők eredője. Az élet megjelenésével ez megváltozik, az élettevékenységek belülről szerveződnek, az élőlények képesek

⁷ A középkorban úgy vélték, az agy nem a gondolkodás, hanem a gondolkodáshoz szükséges képzetalkotás helye.

önmagukat „mozgatni”, a külvilág felé irányuló élettevékenységeket kezdeményezni. Tamás a növényeknél magasabb rendű állati lét jellegzetességét abban látja, hogy az állatok esetében a külvilágból induló hatások (ingerek) belsővé válnak, amennyiben képesek a külvilágot érzékelni, és belső reprezentációt (képzeteket) alkotni környezetükről. Ám az állatok esetében az élettevékenység kezdete (külvilág) és végpontja (benső reprezentáció) még nem esik egybe, mivel „egyetlen érzékelőképeség sem képes önmagára reflektálni” (*Summa contra gentiles*, IV. 11. 4). Az ember sajátosságát az állatokhoz képest az öntudatban jelöli meg. Az értelem ugyanis nem csupán egy külső tárgy ismeretével rendelkezik, hanem ismerete van magáról erről az ismeretről is, ezzel mintegy „visszatér” önmagához, „visszahajlik”, reflektálódik önmagába. Mégsem az emberi értelem mutatja az élet legmagasabb rendű megnyilvánulását, mivel az emberi öntudat sajátja, hogy esetében a „benső” (öntudat) nem lehetséges a „külső” (tárgy) nélkül, hiszen csak azáltal vagyok tudatában önmagamnak, hogy valami mást ismerek meg. A valóság különféle rétegeit feltáró reflexiók logika Isten létében kulminál, aki tökéletesen ismeri önmagát, és öntudata egybeesik minden más tudatával is, vagyis esetében a megismerést nem a külvilágbeli dolgok idézik elő, hanem éppen fordítva, öntudata hordozza minden más létező tudatát (vö. uo. IV. 11. 5).

Karl Rahner számára e szakasz szolgálta kiindulópontul ahhoz, hogy a tudat *lehetőségét* már az anyagban is feltételezze és a valóságban az anyagtól a szellem felé tartó mozgást pillantson meg (vö. OVERHAGE & RAHNER 1961, p. 78; RAHNER 1991, pp. 47-57). Rahner szerint a tudat az emberi értelem tevékenységében, annak önmagához való „tökéletes visszatérésében” jelenik meg.⁸ Ameddig az érzékelés mindig valami „másnál” (*beim andern*) tartózkodik, amennyiben mindig valami külsőre irányul, és abban oldódik fel, addig az értelem éppen azáltal van jelen önmaga számára (*bei sich selber*), hogy önmagát megkülönbözteti tárgyától. Miként Tamás, úgy tehát Rahner is összekapcsolja egymással a tárgy megragadását és az öntudatot: csakis azáltal tudok arról, hogy gondolkodom, hogy éppen elgondolok valami tőlem különböző dolgot. A tárgy ugyanis (*ob-jectum* azaz szó szerint *szembe-vetett*) éppen azáltal bír „tárgyi”, „objektív” jellemzőkkel, hogy az értelem (az alany) megkülönböztette magától, mintegy „leválasztotta”, tárgygyá tette azt. Megkülönböztetni azonban csak attól lehet, ami valamiképp szintén megmutatkozott, vagyis az öntudat a tárgytudat feltétele, pontosabban öntudat és tárgytudat egymásra vonatkoznak, egyikük sincs a másik nélkül. A gondolkodás, mely során a tudat felbukkan, a német teológus szerint *nyelvi* jelenség, kijelentések, ítéletek formáját ölti.⁹ Rahner hangsúlyozza, hogy az ember szubjektivitásával, öntudatával jelenik meg a *szabadság* a világban, hiszen az ember éppen azáltal képes szabaddá válni a környezetétől, hogy tárgygyá teszi azt, így mintegy távolságot nyer attól:

„Az ember egy létezőkből álló világban van, s e létezők az ember tárgyai. Nem pusztán valamilyen 'territóriumban' él, amelyben a környezet darabja és ösztönvezérelte objektuma, hanem az embernek világa van, amely vele szemben áll, s amelyből gondolkodva és cselekedve kiemeli önmagát. [...] Nem pusztán valamilyen megismerő érintkezésben áll világának dolgaival – ahogyan azt az állatoknál is föltételezhetjük –, hanem a megismertet ítélve különválasztja magától; fizikális-biológiai életének környezetét szemben állóvá, azaz tárgyává, világává teszi. Nem csupán tapasztalja és átéli környezetét, hanem ítéletet mond róla, és csak ezáltal alkotja meg, mint 'világot'.” (RAHNER 1991, p. 64)

Rahner szerint tehát a tudat különbözteti meg az embert az állattól. Az állat környezetének része. Noha érzékeli, azaz megismeri azt, képtelen magát megkülönböztetni tőle. Környezete van, de világa nincs. A világ horizontja az emberhez tartozik, és csak az öntudattal, a szabadsággal konstituálódik. Öntudat

⁸ Vagyis kizárja a tudat lehetőségét az érzékelés vonatkozásában. Álláspontját kifejezetten a fentebb bemutatott tamási szakaszhoz kapcsolja (vö. RAHNER 1957, p. 130).

⁹ A kijelentés és az öntudat viszonyát lásd RAHNER 1957, pp. 132-137.

nélkül nincs világ, amelytől az ember megkülönböztethetné magát. Azért, hogy pontosabban megragad hassuk az emberi tudat sajátosságait, kanyarodjunk el most Rahnertől és tegyünk egy rövid kitérőt a fenomenológiai filozófia felé.¹⁰

A *fenomenológia* terminus a görög *faineszthai* (megjelenni) kifejezésből ered. Mivel a tapasztalat egy kitüntetett módja annak, ahogyan a dolgok megjelennek számunkra, az elnevezés azt jelzi, hogy ez a filozófiai iskola a tapasztalat leírását tekinti feladatának. Nem absztrakt magyarázatokra, analitikus gondolatmenetekre épít, hanem azt a módot igyekszik leírni, ahogyan a dolgok a tapasztalatban adódnak nekünk. A tudat újrafelfedezése és addig nem látott alaposságú körbejárása e múlt század elején indult filozófiai mozgalomnak köszönhető.

Képzeljünk el egy egyszerű, hétköznapi szituációt. Elöttem egy virágcserep, egy számomra ismeretlen fehér virággal. A virág élményszerűen mutatkozik meg ebben a tapasztalatban. Átélem a jelenlétét, sőt, az egész észlelés éppen élményszerű volta miatt, szinte hozzákapcsol a látványhoz, mintha e tapasztalat nem egy testbe, koponyába zárt elmében történnék, hanem teljes lényemmel ott lennék magánál a dolognál. Ennél is különösebb, hogy eközben nem csak a virág jelenik meg számomra. Pontosan tudom ugyanis, hogy éppen észlelek (és nem elképzelem a virágot vagy emlékezem arra), és tudatában vagyok azoknak a *sajátosságoknak* is, ahogyan a dolog *számomra* megjelenik: tudom, hogy fehér szirmait pirosas tónusok színezik, melyekről valójában nem is vagyok képes egzakt módon, nyelvileg számot adni, amint arról is tudomásom van, hogy miféle élményszerűség tartozik ehhez az észleléshez. Mit tár fel a példa? – Hogy a tapasztalatot (egy tárgy tapasztalatát) mindig elkíséri az öntudat is. Ennek világossága persze esetről esetre különböző lehet, ám nincsen (tárgy) tudat az öntudat valamilyen formája nélkül. Azt mondhatnánk tehát, hogy az egyetlen egységes „élménynek” vagy *tudatnak* mindig két pólusa van. Egy *tárgy-* és egy *énpólusa*. A fenomenológia legfontosabb felfedezése éppen ebben állt: tárgy (objektivitás) és én (szubjektivitás) a legszorosabban, szétválaszthatatlanul összetartoznak. Nincs objektivitás szubjektivitás nélkül, és fordítva (vö. DERMOT 2005, pp. 105-106). A dolgokra vonatkozó tapasztalataimat szubjektív létmód jellemzi: a tapasztalat nem csupán egy tárgyra vonatkozik, hanem „önreferens” is, egy első szám első személyű perspektívát hordoz, amelyet nem lehet lementseni a tapasztalatról anélkül, hogy magát a tapasztalatot is meg ne csonkítanánk ezzel. Ha tehát a tapasztalat megjelenés, akkor a tapasztalatban mindig *valami, valaki számára, valamilyen módon* jelenik meg. Ez a sajátos, valaki számára való *adódási mód* nem váltható ki tisztán tárgyi mozzanatok megadásával. Ha éppen egy kék négyszöget észlelek, a négyszög adódási módja nem a négyszög vagy a kék mint dolog tulajdonsága. A tapasztalat szubjektív vonatkozása nem cserélhető össze az általa megjelenített dolog valamely tulajdonságával, mivel ez nem a tárgyra vonatkozik, hanem arra a sajátos *módra*, ahogy egy tárgy számomra adódik. A szubjektivitás tehát egy sajátos, *egyedi minősége* („kválé”) a tapasztalatnak, amelyet nem szabad összezacserélnünk a dolgok tulajdonságaival. A kék színt objektív, kvantitatív módszerekkel megvizsgálhatom, és azt kapom, hogy az a fény egy bizonyos (450 nm) hullámhossza. Ám ezzel még semmit sem mondtam arról, hogy ez a kék szín miként jelenik meg számomra.¹¹

A mai természettudomány és tudatfilozófia számára nagy kísértés, hogy fizikalista módon értelmezze a tudat jelenségeit; egyszerűen eliminálja vagy látszattá nyilvánítsa azokat, illetve megkísérelje visszavezetni e szubjektív jellegzetességeket az anyag tulajdonságaira. Álláspontunk szerint azonban ez a reduktív stratégia nem lehetséges, mivel egyfajta kategóriahibán alapul. E tévedést R. Descartes belátásait követve kíséreljük meg bemutatni.

Descartes nagy felfedezése az ún. *cogito-elv* volt. Descartes szerint minden tudat (gondolkodás) a következő formát ölti: *én – gondolkodás – elgondolt tárgy*. Képzeljünk el, hogy egy almára gondolok.

¹⁰ A fenomenológiához kitűnő bevezetőt nyújt a következő két munka: SOKOLOWSKI 2000; ZAHAVI 2003.

¹¹ A kválé problémához lásd pl. MEZEI 2010, pp. 105-107. A tudat és öntudat fenomenológiai kapcsolatához lásd GALLAGHER & ZAHAVI 2008, pp. 47-49.

Milyen kategóriákkal jellemezhetem az almát mint fizikai tárgyat? Van valamilyen geometriai alakja, megmérhetem a kiterjedését, vizsgálhatom a színének hullámhosszát, ízének fizikai összetételét, azt a fizikailag zárt kauzális sort, mely révén a természetben előfordul. Ezek mind fizikai, dologi kategóriák. De nézzük a tapasztalat szubjektív oldalát! Mi jellemzi azt a módot (gondolatot) ahogyan az alma *számomra* adódik? E gondolatomnak nincs alakja, nincs kiterjedése, színe, íze. Ha a tudatfolyamban felbukkanó alma-gondolatnak van is oka, az közvetlenül nem egy fizikai dolog, hanem inkább a gondolatot formáló asszociatív vonatkozások szövete – legalábbis e gondolatról való személyes *tapasztalatom* erről tudósít.

A fizikalista ellenvetés az lenne, hogy e gondolatnak meghatározott helye van a neuronhálózatban (az agy bizonyos moduljaiban), és fizikailag zárt kauzális sémákba (pl. neuronok tüzelése) illeszthető, vagyis az alma szubjektív tapasztalata kiváltható tisztán fizikai, objektív paraméterekre való utalással. Azt feltételezni azonban, hogy a tapasztalatom *szubjektív vonatkozása* leírható *tárgyi* tulajdonságokkal, kategóriahiba. Olyan kategóriákba kényszeríti a tapasztalatot, melyeket más típusú (más ontológiai státuszú) dolgokból merítettünk. Olyan, mintha a négyzetgyök kettőről (amely matematikai és nem fizikai entitás) azt mondanám, hogy jellemezhető alakjával, tartamával, hatóképességével, vagy hullámhosszával.

Lélek, szellem, tudat

Nyugati kultúránkban némi zavar uralkodik a címben szereplő fogalmak használatát illetően. A „szellem” fogalmának legnagyobb hatású meghatározását a nyugati keresztény kultúrkörben Szent Ágostonnak köszönhetjük. Ágoston az emberi lelket egy irracionális (ehhez tartoznak például a vegetatív és érzékelő funkciók) és egy magasabb rendű, szellemi „része” osztja. Ez utóbbit nevezte *mens*-nek, szellemnek. A szellemet háromféle tevékenység: a memória, a megértés és az akarat (ideértve a szeretetet is) alkotja. E három tevékenységben Ágoston a Szentháromság visszfényét pillantja meg, ezért állítja, hogy az ember a szelleme révén Isten képmása. Amikor tehát Ágoston „szellem”-ről beszél, akkor a lelket nem a maga egészében (organikus-testi funkcióival együtt) szemléli, hanem magasabb rendű funkciói, azaz *egy része* felől tekint annak valóságára, s teszi meg e részt az egész lényegének. A lélek így felfogott lényege (az, ami az embert emberré teszi) pedig Ágostonnál végső elemzésben nem más, mint az Istenhez fordulás képessége.

Rahner tulajdonképpen ennek az ágostoni hagyománynak az örököse, amikor metafizikájának középpontjába a szellem (*Geist*) jelenségét állítja. A kifejezés azonban a rahneri nyelvhasználatban át is alakul. Az értelem, akarat és szeretet végtelen létre való nyitottságát, így végső soron Istenre hangoltságát jelenti.¹²

Miután megragadtuk a lélek és szellem viszonyát, kézenfekvő a tudatra úgy gondolni, mint ami nem más, mint a szellemi tevékenységekkel élményszerűen (tapasztalatszerűen) együtt járó szubjektív vonatkozás.¹³

¹²A szellem, azaz *a határtalan létre való nyitottság* pontosabb jelentését Rahnernél csak az ember „isteni” dimenziójának bemutatása után érthetjük meg. Lásd alább.

¹³Két dolgot érdemes kiemelni. A fenomenológiai elemzések világossá teszik, hogy a tudat nem azonos a reflexív tudattal. Ez utóbbi azt jelenti, hogy egy reflexív aktus révén *tárggyá* teszem magam számára valamely szellemi tevékenységem. Ahhoz azonban, hogy tárggyá tegyem, valamiképp, „névtelenül” vagy „hallgatólagosan” már tudatosnak kell lennie. Vagyis szellemi tevékenységeinket mindig elkíséri a tudat valamilyen foka. Eszerint a tudat kizárólag a szellem (gondolkodás, emlékezet, akarat, szeretet) velejárója? Erről az dönt, hogy bizonyos primér kognitív aktusokat (például az érzékelést) tudatos tevékenységnek tekintjük-e. Ez egy vitatott kérdés, az érzékelés státuszára vonatkozó különféle filozófiai és pszichológiai megközelítések közt nincs konszenzus.

Anyag és tudat különbsége Rahnernél

Induljunk ki ismét az anyag fogalmából. Ha az anyag az, „amiből” valami kialakul, akkor az, ami a tudattal e megkülönböztetésben „szemben” áll, kettős. Hiszen az anyagon egyszerre érthetjük azt az anorganikus, primitíven szervezett valóságot, amelyből az élet, majd az evolúció eredményeként a tudat kialakult, de a tudat viszonyában anyagnak tekinthetjük állati őseinket is, akiktől szellemi, tudatos mivoltunk alapján megkülönböztetjük magunkat. Rahnernél mindkét különbség hangsúlyosan érvényre jut. Kezdjük a korábbival.

A fizikalizmussal szemben Rahner igyekszik igazolni a szellem és a tudat emergens, levezethetetlen voltát. A problematikát a kozmogenezis kapcsán már érintettük (vö. BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, pp. 147-164), és fentebb a tudat elemzése során is hoztunk érveket a lényegi különbség mellett, így itt elég egyetlen szempontot felidézni, hogy rámutassunk a fizikalizmus *reduktív kísérleteinek* nem magától értetődő voltára. Mielőtt Rahner egyáltalán hozzálátna a különbség exponálásához, előrebocsátja:

„Az, hogy a 'szellemi' mit jelent, az [...] emberi megismerés *apriori* adottsága, és csak ebből kiindulva határozhatjuk meg metafizikailag, hogy mit jelent tulajdonképpen az, hogy 'anyagi'.” (RAHNER 1961, p. 44)

Noha ösztönösen úgy véljük, mivel folyvást anyag vesz minket körül, már tudjuk is, hogy mit nevezünk anyagnak, a valóság az, hogy az anyag természetéhez csak nagyon áttételesen, (fizikai) elméleteken keresztül van hozzáférésünk. Ezzel szemben a tudat révén az emberi szellem működéséhez és természetéhez nem elméletek és következtetések révén jutunk el, hanem a legközvetlenebb érintkezésben vagyunk vele. De tételezzük fel, hogy a szellem és az anyag lényegi különbsége pusztán káprázat. E látszat akkor igazolódna, ha a szellem (mindig ideértve a tudatot is) jelenségét sikerülne maradéktalanul fizikai folyamatokra visszavezetni. Paradox helyzet volna... A szellemet éppen a szellem teljesítménye révén eliminálnánk, vagyis annak révén, amit éppen eliminálni igyekszünk! A vállalkozás már csak azért is kivitelezhetetlennek tűnik, mivel az, amire visszavezetünk (anyag), elméleti konstrukció, így a szellem, az emberi megismerés és tudat által már kezdettől átjárt és átformált valóság.

Ezek után tekintsük át, miben látja Rahner az ember szellemi dimenziójának különbségét az állati létezéssel szemben. A szaktudományos reflexiók kapcsán egyértelműen rámutattunk, hogy az ember testi dimenzióját vizsgálva nem találunk olyan *biológiai tényezőket*, mely az embert *lényegileg* megkülönböztetné az állatvilágtól, inkább fokozatos átalakulások jellemezőek. Az emberré válás folyamatában az átmeneti formák számosságával találkozunk. Éppen ezért – bár a jelen felől tekintve egyértelműen el tudjuk különíteni az embert legközelebbi főemlős rokonaitól – a hominizációs folyamat történetében nem találunk időben egyértelműen meghúzható határvonalat ember és állat között. A hominidák vonalán ugyanúgy érvényesül az evolúció *mozaikos volta*, mint bármely más filogenetikus ágon. Az emberre jellemző tulajdonságok (a csontozati és fogazati bélyegek, a két lábon járás, az agytérfogát növekedése, a tagolt beszédet lehető tevő állcsúcs megjelenése, stb.) időben széthúzódva jelentek meg. Mindez biológiai szempontból nem egy „határvonal” meghúzását, hanem sokkal inkább egy „határsáv” felvázolását teszi lehetővé az emberé vált főemlős és az állatvilág között.

Azonban ne feledkezzünk meg arról, hogy az emberi jelenség nem kizárólag a biológiai szférában nyilvánul meg. Az ember és állat különbségét a tudat szempontjából fentebb már érintettük. Most vizsgáljuk meg azt kifejezetten a szellem oldaláról! Rahner a szellemen az ember határtalan létre való nyitottságát érti. A szellemnek ez a határtalansága teszi lehetővé, hogy fogalmakkal rendelkezünk (hiszen a fogalom épp az az általános, amely alá korlátlan számú individuum sorolható), ez teszi lehetővé, hogy valamiképp tudunk a végtelenről és hogy rendelkezünk világgal, azaz egy olyan horizonttal, amelyben minden egyedi ismeretünk elrendezhető. E jelenségek mind-mind a szellem

valamiféle határtalanságát, korlátlanágát tárják fel, amely egyedül az ember sajátja, ezért szellemi természetünk felől – Rahner meggyőződése szerint – e határ igenis kijelölhető: a *lényegi* különbség a *szellemi* és a *nem-szellemi* között, vagyis az emberi transzcendenciát megalapozó végtelen szellemi horizont és az olyan véges tudathorizont (*Bewusstseinshorizontes*) között található, mely elől saját korlátai rejtve maradnak (vö. OVERHAGE & RAHNER 1961, p. 88). Ez a szellemi nyitottság teszi lehetővé, hogy az ember szabadsággal rendelkezzen, és ez teszi lehetővé a vallást is (vö. uo.). Rahner éppen ezért az ember létrejöttében az evolúció során megvalósuló „önfelülmúlás”, emergencia különleges esetét látja, mely az ember megjelenésének „szellemi egyszerűségében” áll (vö. uo. p. 83).

Rahner ennek kapcsán hangsúlyozza az ember abszolút individualitását is. Ezt a kivételes individualitást, mely a szellemi létezésből ered, talán nem haszontalan röviden szemügyre vennünk, és továbbgondolnunk. Kétségkívül egyedinek nevezhetünk egy sziklapárkányt, vagy egyedi lehet ütött-kopott kerékpárunk is, hisz előfordulhat, hogy sehol nem akadunk a világban párjukra. Még inkább szembevetendő az egyediség, amely teszem azt egy csimpánzpopuláció egyes tagjait megkülönbözteti gesztusaik, szokásaik, érzelmi megnyilvánulásaik révén. Ám az ember egyedisége más természetű. A felsoroltak ugyanis az emberek közt is érvényesülnek, de az ember tudata révén ezenfelül képes „én”-ként elkülönülni mindentől és mindenki mástól. Sőt, szellemi természete lehetővé teszi, hogy szabad döntései és cselekedetei révén újra elsajátítsa, újra és újra meghatározza önmagát, és csak rá jellemző módon új formát adjon saját létezésének.

Anyag és tudat egysége

A főbb lélekkoncepciók áttekintése kapcsán bemutattuk, hogy Tamás a hagyománnyal összhangban szakadékot feltételezett a fizikai keletkezés és a lélek teremtése között. Miközben kidolgozta annak általános kereteit, miként magyarázhatjuk Teremtő és teremtmény együttes tevékenységét a fizikai, téridőbeli világban, az emberi lélek keletkezését, mint speciális esetet kiemelte a fizikai szférából. Rahner ezzel szemben felveti, miért ne rendelkezhetnénk az ember keletkezésének (mind a filo- és ontogenezisnek a) speciális esetét az általános elvek alá! Ha az isteni együttműködés képes számot adni arról, miként keletkezhetnek új formák az anyag lehetőségéből, miért ne magyarázhatnánk az önfelülmúlás segítségével azt az evolúciós folyamatot is, mely során az ember létrejön a bioszférában? Ezt a lehetőséget semmi sem zárja ki, nem sért teológiai princípiumokat, ahogy az evolúció folyamatában tevékeny isteni jelenlét feltételezése nem érinti a szaktudományos kutatás elveit és önállóságát sem, mivel:

„Ez az isteni tevékenység – mint arról már szóltunk – voltaképpen nem 'kategoriális', mert nem tesz olyat, amit a teremtmény ne tenne, mivel nem a teremtmény tevékenysége mellett fejt ki tevékenységét, hanem a teremtmény saját lehetőségeit meghaladó és felülmúló tevékenységét cselekszi.”

(OVERHAGE & RAHNER 1961, p. 84)

Vagyis a teológia felől nézve Isten Isten marad, mivel nem válik „hézagpótló magyarázattá” (vö. BAGYINSZKI & MÉSZÁROS 2018, p. 32-33), nem lesz a téridőbeli kauzális sor egy véges, „kategoriális” tagjává. Egyszersmind a téridőbeli okok sora (az evolúció teljes folyamata) az egyes szaktudományok módszertani elveinek megfelelően tanulmányozható, mivel Rahner metodológiai elvként szögezi le, hogy amikor egy jelenség megjelenik a téridőbeli világban, ott egy téridőbeli okot is posztulálnunk kell, éppen amiatt, hogy Isten csakis immanens okokon keresztül fejt ki működését univerzumunkban (vö. OVERHAGE & RAHNER 1961, p. 80).

Rahner e régi-új metafizikai keretben értelmezi az ontogenezist, amikor kijelenti:

„A szülők az egyedi és teljes ember okai, tehát lelkének is. Ám ezzel nemcsak hogy nem zárjuk ki, hanem ténylegesen megköveteljük, hogy a szülők csak annyiban lehetnek az ember okai, amennyiben az új embert az önfelülmúlásukat lehetővé tevő isteni erő révén hozzák létre, amely anélkül tartozik bensőleg tevékenységükhöz, hogy lényegük alkotóelemévé válna.” (Uo. 82)

Ha pedig ezek az elvek igazak az egyén és szülei vonatkozásában, igaznak kell lenniük az első ember(ek) és főemlős őseik, azaz a filogenezis vonatkozásában is.

Végül az anyag „közelebbi” fogalmától forduljunk „távolabbi” fogalma felé. Miután fentebb kiemeltük az anorganikus szféra és a tudat különbségét, immár arra is rámutathatunk, milyen „egység”, „folytonosság” van anyag és tudat között. Ha ugyanis egyáltalán lehetséges, hogy az anyag fejlődése elvezessen a szellem létrejöttéig, akkor az anyag voltaképpen – mint azt Rahner plasztikusan megjegyzi – „megfagyott szellem” (vö. uo.). Olyan határtalan potencialitás, amely valamiképpen már magába zárja a szellem létrejöttének lehetőségét, melyet a természetes folyamatok a transzcendentális isteni együttműködés segítségével képesek életre hívni.

2. Ember és vallás

Emberré válásunk egybeesik a vallás megjelenésével. A legősibb barlangrajzok a tudatos emberi alkotás, a művészet kifejezései, de a vallás megnyilvánulásai is egyben. Ember és vallás, az emberi tudat és az isteni tudata a lehető legszorosabban kapcsolódik össze, sőt a vallás – mivel úgy tűnik, evolúciós előnyökkel jár – mintha maga is bensőleg összefüggne az evolúció jelenségével.

Az evolúció-elmélet képes megvilágítani, hogy bizonyos kognitív képességeink miként segítették alkalmazkodásunkat a világ releváns fizikai adottságaihoz. Az azonban nagy rejtély az evolúciós pszichológia számára, hogy bizonyos vallási elképzelésekből (amelyek egyáltalán nem a világ fizikai adottságainak korrelátumai) miféle evolúciós előnyök származhatnak. Számos kísérlet történt ezzel összefüggésben arra, hogy a vallás adaptív, evolúciós előnyeit kimutassák. E lehetséges faktorok a legszélesebb skálán mozognak a vallás feszültségoldó és értelemadó szerepétől kezdve, egészen a közösségalkotó funkciójáig (MCNAMARA 2006). Számos kitűnő neurológus kísérletekkel támasztotta alá, hogy bizonyos vallási gyakorlatok (mint például a meditáció, ill. az elmélyült ima) miként járnak együtt agyunk fiziológiai változásaival (lásd pl. NEWBERG & D'AQUILI 2001), és e változások miként befolyásolják pozitív módon életminőségünket (NEWBERG & WALDMAN 2010). A mára rendkívül széleskörű evolúciós-biológiai, vallásszociológiai, valláspszichológiai, neuroteológiai vizsgálatok számos pozitív eredménnyel szolgáltak, ám óvatosságra is intenek. Jogosan mutathatunk rá például, hogy a vallási intézmények (pl. az áldozat) segítenek kiszűrni a „potyázókat”, ezzel növelve a közösségi kohéziót. De azzal, hogy rámutattunk ezekre a partikuláris tényezőkre, vajon egyszersmind már magát a vallást is megértettük? Egyáltalán: nem kellene-e *előbb* a vallás komplex jelenségét látnunk ahhoz, hogy megértsük, miféle „funkciója” lehet emberré válásunk, közösségi-kulturális létünk szempontjából? A továbbiakban röviden Karl Rahner és Mezei Balázs vallásfilozófiai belátásai nyomán kívánunk rámutatni a vallás redukálhatatlan, átfogó valóságára, emberségünket, kultúránkat meghatározó voltára.

Rahner életművének központi erőfeszítése, hogy ráirányítsa a figyelmet az emberi szellem *a priori* Istenre hangoltságára, a „vallási apriori”, a „vallási előzetes” *emberi* adottságára. A német teológus figyelmét nem az egyes pozitív vallások kötik le, hanem az a *transzcendentális* adottság, amely az emberben lehetővé teszi, hogy egyáltalán vallása legyen. Rahner azt kérdezi: mi teszi lehetővé az ember részéről azt, hogy egy végtelen lény (Isten) megszólíthassa. Egyáltalán nem magától értetődő ugyanis, hogy egy véges számára megmutatkozhat úgy a végtelen, hogy az ne veszítse el éppen

radikális másságát, végtelenségét.¹⁴ A probléma felgöngyölítéséhez – amint azt Rahner is teszi – forduljunk először ismét Tamáshoz. Tamás egyik művében a végtelen fogalmát tárgyalja, és ennek kapcsán igyekszik igazolni Isten végtelenségét:

„Az emberi intellektus, mikor valamit megért, a végtelenre lendül ki. Ezt az mutatja, hogy bármely adott véges mennyiségnél képes nagyobb is elgondolni. Azonban hiába való volna az intellektusnak ez a végtelenhez való rendeltsége, ha nem létezne valami [neki megfelelő] végtelen, megismerhető ismerettárgy (res intelligibilis infinita). Léteznie kell tehát valamiféle végtelen megismerhető ismerettárgynak, mely nem más, mint a legteljesebb realitás. És ezt nevezzük Istennek.” (Summa contra Gentiles, I. 43)

Az első mondat azt állítja, hogy a megértésünk úgy működik, hogy amikor valami véges dolgot megismer, valamiképp mindig túl is lép azon, a végtelen irányába nyílván meg. Tamás érzi, hogy egyáltalán nem magától értetődő amit állít, ezért szűr közbe egy értelmező megjegyzést. Azt, hogy minden egyes megismerésünk valamiképp a végtelenre való nyitottság terében zajlik, jól mutatja például a megszámlálható végtelen fogalma: bármely nagy számot képzeljek is el, mindig el tudok nagyobb is gondolni. Vagy gondoljunk csak arra a sajátosan emberi, makacs megszállottságra, ahogy fajunk folyvást a végtelent fürkészi, akár a mikrovilág egyre tűnékenyebb partikuláinak tanulmányozása, akár a határtalan univerzum kutatása, vagy a végtelen matematikai fogalmának kidolgozása közben. Mindez egyszerűen lehetetlen volna az emberi szellem lényegét alkotó sajátság nélkül, hogy ismereteit saját határtalan tágasságával méri. Maga a fenomén jól ismert a bölcselet történetében¹⁵ és nehéz volna ellentmondás nélkül tagadni valós létezését. Később a fenomenológia e jelenséget a *horizont* fogalmának bevezetésével tette érthetőbbé. Amikor ugyanis valamit megértünk (vagy észlelek), a tárggyal mindig szükségképp együtt adott egy horizont is, amelynek összefüggésein belül a dolgot megragadom. Ha most kinyújtom a kezem, hogy kinyissam az ablakot, azt csak azért tehetem, mert a kilincset az egész ablak kontextusában észleltem. De az ablak az azt keretező falsíkban adódik, amely a szoba része, ez ismét a ház egészének vonatkozásában értelmeződik, és így tovább. Valójában csak azért vagyok képes egyes dolgokat megragadni, mert valamiképp holisztikusan jelen van az a kontextus, az a horizont is, amelyből a dolgok egyáltalán „kiemelkedhetnek”, kontúrokat nyerhetnek.¹⁶ Ez a horizont az ember esetében bizonyos *határtalanságot* mutat. Nem a közvetlen, általam belakott környezetemnél végződik, hanem megnyílt az egész lét, az egész valóság felé.¹⁷ De térjünk vissza az eredeti tamási gondolatmenet következő pontjához.

Tamás úgy látta, mivel ez a határtalan nyíltság az emberi szellem lényegéhez tartozik, léteznie kell annak a végtelen valóságnak is, amely e képességeinknek megfelel, valahogy úgy, ahogy a látással a színek, vagy a gondolkodással a fogalmakban elgondolt dolog áll szemben. Tamás tehát a megismerő képességek és tárgyaik között világosan megragadható korrelatív összefüggést az emberi szellem végtelenre hangoltsága és Isten között is feltételezi. Nem állítja, hogy ne lehetne ellentmondásmentesen tagadni egy ilyen vonatkozás valóságát. Azt azonban határozottan kijelenti, hogy mivel ez a végtelenre hangoltság az emberi szellem lényegéhez tartozik, ha ennek nem felel meg

¹⁴Ha a véges lény (ember) oldaláról nem lehetséges, hogy számára Isten Istenként, azaz a maga radikális végtelenségében megmutatkozzék, akkor a szent bármely feltételezett megmutatkozásában valójában csupán az ember végessége tükröződnék vissza saját maga számára. A kortárs vallásfilozófiában ez a „bálvány” témája. A bálvány vallásfilozófiai problémájához lásd MARION 1982.

¹⁵Gondoljunk csak René Descartes híres harmadik elmélgedésére (DESCARTES 1994, p. 57). A probléma kortárs elemzéséhez lásd LEVINAS 1991, pp. 30-35.

¹⁶Lásd Heidegger megvilágító fenomenológiai elemzését a *világ* adottságával kapcsolatban (HEIDEGGER 1989, 15-16. §).

¹⁷Az ember szellemi horizontjának tágasságát a „végtelen” fogalma helyett inkább a „határtalan” kifejezés segítségével jellemezzük, amely segít elkerülni a félreértést, mintha aktuális, fogalmi tudásunk lehetne a végtelenről.

semmiféle valóság, akkor az emberi szellem valamiképp „hiábavaló”, értelmetlen, hisz egy látszat áldozata.¹⁸ Ez a tamási argumentum tehát voltaképpen nyitva hagyja Isten valóságos létezésének a kérdését, a hitre bízva azt. A hívő értelem ugyanis az emberi létezést megalapozó szellem végtelenre hangoltságában az „istenképiség”, a „megszólítottág”, a „teremtettség” nyomát pillantja meg, ezzel egész szellemi konstitúciónkat értelmessé, jelentőségteljessé nyilvánítja.

Karl Rahner ezeket az alapvető belátásokat állítja saját gondolkodásának középpontjába.¹⁹ A német jezsuita szerint az ember minden megismerésben a megismert dolgot egy határtalan horizonton belül ragadja meg. Az emberi megértés nem korlátozódik a létezők egy bizonyos körére, halmazára, hanem mindent tárgyává tehet, ami csak létezik, vagy akárcsak létezhet. Rahner markáns tézise szerint ez a horizont teszi lehetővé egyáltalán, hogy egy véges dolgot fogalmilag megragadhassak. A fogalmi tudás ugyanis körülhatárolt, definitív tudás. Arról rendelkezem biztos, evidens ismerettel, amit képes vagyok meghatározni, *de-finiálni, le-határolni*, minden mástól elkülöníteni. Ez a le- vagy körülhatárolás pedig csakis valami tágabb horizont felől lehetséges. Jogosan vetődhet fel bennünk a kérdés, hogy miként tudunk minderről? Ezzel a szellem valósága ismét a tudat problémájához vezet vissza minket.

Rahner akkurátusan megkülönbözteti a tudat (*Bewusstsein*) fogalmán belül a „tudottság” (*Bewusstheit*) különféle értelemait. Az ember végtelenre nyitottsága ugyanis bizonyos értelemben mindig egyfajta tudatos adottság (*Bewusstseinsgegebenheit*), amennyiben mindig együtt jár azzal a *lehetőséggel*, hogy tudatossá tehető, azaz egyfajta „tapasztalat”, ám nem tárgyi értelemben az. Nem „önmagában vett megismerési aktus, hanem egy olyan megismerési aktus mozzanata, amely adott egyedi tárgyra irányul” (RAHNER 1991, pp. 70-71). Nem ugyanolyan jellegű tehát, mint egy tárgyra vonatkozó explicit, tematikus, fogalmakban megragadott, biztos tudás (*Gewusstheit*) (vö. RAHNER 1957, p. 191). Nem is lehetne az, hiszen maga éppen az ilyen fogalmi, tematikus tudás transzcendentális feltétele. Azonban Rahner szerint bármikor képesek vagyunk tudatunk körébe vonni ezt a szellemi dinamikát, hiszen a dolgok megismerésével valamiképp e horizont is mindig együtt adott. E horizont végső kontúrjainál pedig – legalábbis Rahner szerint – valamiképp az is „megjelenik”, aki e horizont megnyílását végső soron lehetővé teszi, vagyis Isten.

Ezzel gondolatmenetünk visszatér a kezdetéhez, és egyfajta keretet kap. Rahner ugyanis az elsődleges és másodlagos okság együttműködésének paradigmáját éppen a szellem, a tudat működésében látja. Isten az elsődleges ok, aki sosem adódik a másodlagos okok (itt: a tárgyiasító emberi megértés) módján. Azonban a tárgyi ismeret valamiképp a megismerő aktusom (mint másodlagos ok) és Isten (mint transzcendentális feltétel) közös okozata, ennyiben az emberi szellem működésében valamiképp Isten folytonos tevékenységét is tetten érem.

A rahneri gondolatok megvilágítják, mi teszi lehetővé, hogy az ember számára egy végtelen valóság (Isten Istenként) feltárja magát. Ez a lehetőség ugyanis az ember oldaláról szemlélve határtalan szellemi horizontjában keresendő. A szellem nem csak azt teszi lehetővé, hogy világunk legyen – mely már önmagában is megkülönböztet minket az állat környezettudatától –, de biztosítja annak lehetőségét is, hogy Isten ne véges létezőként (dologként), hanem saját végtelensége szerint mutakozhasson meg az ember számára, azaz vallásunk legyen. Ezzel azonban csak a vallás *lehetősége*

¹⁸Természetesen lehetséges stratégia, hogy elfogadom, hogy az emberi szellem (értelem stb.) határtalan, de egyben tagadom, hogy ennek bármi is megfelelné a „tárgyi” oldalon. Ezt az álláspontot képviselte például Kant a *Tiszta ész kritikájában*.

¹⁹Rahner több művében is bizonyítani törekszik ennek az apriori, fundamentális korrelációnak a valós voltát (lásd RAHNER 1991 pp. 72-73). Témánk szempontjából azonban nem lényeges, hogy a korreláció valóban fennáll-e, illetve, hogy a rahneri érvek meggyőzőek-e. Ezért eltekinthetünk e spekulatív probléma taglalásától. Számunkra elegendő annak kimutatása, hogy a vallás *lehetséges*, és hogy a vallás lehetősége az emberi szellem megkülönböztető jegyeit is kézzelfoghatóvá teszi.

vált előttünk világossá. A vallás *ténylegességének* és *egészlegességének* megértése másfajta, a történetiség felé érzékenyebb megközelítést igényel.

Mezei Balázs a vallás reduktív megközelítéseivel szemben a vallás egészlegességének leírását tűzte ki célul. A vallásban egy olyan teremtő, dinamikus folyamatot lát, amely számos mozzanata, dimenziója ellenére egységes és átfogó valóságként jelenik meg. A vallás „dinamikus totalitását” egy hasonlattal világítja meg:

„Amikor követ hajítunk a vízbe, a becsapódás nyomán körök képződnek; körszerű hullámok gyűrűznek szét a víz felszínén és a mélyében. E körök a hullámvonalakban egymástól – legalábbis a látvány szintjén – jól elhatárolhatók, miközben dinamikusán, tényleges mozgásukban összefüggnek egymással. Mindegyikük az eredeti aktus kifejeződése; s a centrumtól egyre távolodó körök fokozatosan veszítik el az eredeti aktus valóságosságát. [...] A középponttól egyre távolabb kerülő körök az eredeti aktus közvetetté válására utalnak: az eredeti aktus valóságának gyöngülésére, majd fokozatos elhalására. A vallás egyrészt maga az egész hatásösszefüggés; egy eredeti vallási tett szétterjedése a befogadó közegben. Másrészt az, ami ezt a hatást valóságosan kifejezi; ami fokozatosan szétterjed, külsővé válik, majd elhal.”

(MEZEI 2004, p. 118)

Azért, hogy e belátásokat pontosabban megértsük, szemléltessük a vallási tapasztalat egy konkrét esetén, az égő csipkebokor történetén:

„Mózes pedig apósának, Jetrónak, Midián papjának a juhait legeltette. Egyszer a juhokat a pusztán túlra terelte, és eljutott az Isten hegyéhez, a Hórebhez. Ott megjelent neki az Úr angyala tűz lángjában egy csipkebokor közepéből. [...] Amikor az Úr látta, hogy odamegy megnézni, megszólította őt Isten a csipkebokor közepéből, és ezt mondta: Mózes! Mózes! Ő pedig így felelt: Itt vagyok! Isten ekkor azt mondta: Ne jöjj közelebb! Oldd le sarudat a lábadról, mert szent föld az a hely, ahol állsz! Majd ezt mondta: Én vagyok atyádnak Istene, Ábrahám Istene, Izsák Istene és Jákob Istene. Ekkor Mózes eltakarta az arcát, mert félt rátekinteni az Istenre.” (Kiv 3,1-7)

A szakasz kétségkívül egy új vallás kialakulásának alapító gesztusát (eredeti vallási tett) írja le, a személyében eddig ismeretlen Isten önfeltárását, megjelenését Mózes előtt. Mivel minden megjelenésben valami (vagy valaki) *valaki számára* jelenik meg, ennek a tetteknek a vallási tapasztalat felel meg a szubjektum oldalán, vagyis az a mód, ahogyan Mózes átéli ezt a megjelenést. A vallásfilozófiában széles körben elfogadott terminológiával ezt *vallási bensőnek* nevezzük. A vallási benső természete, hogy nem marad meg a maga benső, elrejtett voltában, kifejeződik, empirikusan is megnyilvánul, kisugárzik. A *vallási külsőnek* ezt a megnyilvánulását láthatjuk azokban a tettekben, melyeket Mózes az élmény hatása alatt, szinte spontán módon visz végbe: leveti saruját és a szent előtt eltakarja arcát. A „liturgia” születésének pillanata ez, az Isten színe előtt végzett szakrális cselekvés sokrétű szimbolikus gesztusainak megjelenése. De számos más figyelmet érdemlő esemény is zajlik mindeközben a háttérben. A saru levétele a tér szerkezetének átalakulását jelzi. Az a tér ugyanis, ahol megjelent a szent, elkülönül a profán tértől.²⁰ Az új térszerkezet születése a kozmosz létrejöttének, a „teremtésnek” egyfajta szimbolikus megismétlése is (vö. ELIADE 2014, pp. 24-25). Ez magyarázza, hogy a vallások központi jelentőségű szent helyeiket többnyire a világ közepének fogják fel (vö. uo. pp. 31-34). A vallás révén létrejött új tér újraszervezi a fizikai teret, annak természetes vonatkozási

²⁰ A szent tér számos nyelvben megőrizte ezt a jelentést. A görögben például a *temenos* (szent liget, szent terület) a *temnó* (elkerít, elhatárol) igéből származik.

pontjai (pl. kelet–nyugat) új jelentésre, sőt egyenesen jelentőségre tesznek szert, és ezzel az ember újrendezi, elsajátítja, belakja a földet, otthonra, hazára lel benne.²¹ De a vallás dinamikus teremtő valósága nem csak a térre terjed ki, újraszervezi az időt is. A nap huszonnégy órás volta persze nem változik, de az időben kitüntetett vonatkozási pontok születnek, nem egyszer az új vallás születésével újraindul az időszámítás, az idő szakrális ciklusokba szerveződik, a napok, órák szakrális, lelki jelentéssel telnek meg.²²

A szent megjelenése ezenfelül különleges módon nyitja meg a jövőt: noha az emberi szellem tágassága lehetővé teszi a szent mint szent megmutatkozását, ez a megmutatkozás az ember oldaláról mégis mindig töredékes, ezért vár szükségképp beteljesedést a jövő felől. A vallás mindig remény, várakozás is. A jövő többé nem homogén, jelentés nélküli eljövendő napok, évek sora, hanem a szent új, teljesebb megjelenésének reménye jelentéssel ruházza fel az eljövendőt. Ám ez a remény kétségkívül a jelenen, s méginkább a múlton, a hagyományon alapszik. Nincs ugyanis vallás korábbi vallási múlt, már kialakult és a jelenben tevékeny vallási hagyomány nélkül. Az új vallás születésénél mindig egy régít találunk, amelyhez az új valamiképp viszonyul, s amely a születő újat így vagy úgy meg is határozza. Mózes apósának, a midianiták (egy korábbi vallási hagyomány) papjának juhait őrizte, ahogy Mózes új istentapasztalata a szakasz szerint atyái vallási tapasztalatának folytatásaként értelmeződik a hagyomány felől („*Én vagyok atyádnak Istene*”). A vallással kapcsolatban ez az egyik leginkább ámulatba ejtő jelenség. Egy vallás születésénél mindig régebbi vallási hagyományok bábáskodnak, ahogyan azok előtt is már mindig is létező vallásokat, rituálékat, hiedelmeket találunk. A vallás prehisztórikus jelenség: egyidős az emberrel, kezdete az emberré válás hajnalával esik egybe.

A vallás dinamikus teremtő erejének bemutatását folytathatnánk a művészet és építészet születésével (vö. ELIADE 2014, pp. 52-54), majd a vallásra vonatkozó racionális reflexió igényének felébredésével (filozófia, teológia, tudományok), a vallás egyre tágabb körökben terjedő kibontakozását végül egészen az ateizmus születéséig nyomon követhetnénk. Gondoljunk csak bele: az ateizmus lehetetlen volna a vallás előzetes adottsága nélkül. A vallásfilozófiai analízis paradox módon feltárja, hogy az ateizmus valódi „talaja” mindig is a vallás, igaz, a vallás a maga végletesen külsővé, áttételessé vált formájában. De a vallási jelenségek még a szekularizált ember életét is (aki egyszerűen nem vesz tudomást a vallásról) át- meg átszövik. Gondoljunk az élsportolók rituális mozdulataira a döntő pillanatok előtt, az utazás vagy a vizsgák előtt szorongatott kabalákra, rituálisan ismétlődő gesztusokra. A vallási külső tehát számbavehetetlenül sokféle, de a vallásnak még ez a perifériáig tovagyűrűző „hullámvonala” is az egységes vallási jelenséghez tartozik, így vagy úgy ahhoz viszonyul.²³

Reményeink szerint a leírtak láthatóvá tették a vallás példátlanul átfogó voltát, felfoghatatlan dinamizmusát, teremtő erejét. A vallás ugyanis nem egyszerűen átszövi életünket, hanem egyenesen létrehozta azt, megteremtve az emberi *világ*ot annak sajátos vonatkoztatási pontjaival (pl. idő és történelemfelfogásunk) és dimenzióival (művészetek, tudományok stb.) együtt. A vallásnak ez a mindent átfogó jellege teszi világossá, miért nincs és nem is lehet általánosan elfogadott definíciónk a vallásról, s hogy miért elfogadhatatlanok a vallás reduktív megközelítései, melyek nem veszik tekintetbe, hogy a vallás horizontja az ember szellemi horizontjának tágasságával esik egybe. Ez magyarázza, hogy nem tehetjük egyszerűen tárgyá, tudatunk „tartalmává” a vallást, mivel a dolog

²¹ Gondoljunk például kelet fontosságára az iszlámban.

²² Az idő átalakulásának részletes bemutatását lásd ELIADE 2014, pp. 49-82.

²³ Természetesen nem valósítja meg minden egyes pozitív vallás a vallás összes *lehetőségét* (a szekularizáció és felvilágosodás például nem része az iszlám vallási hagyománynak), de e lehetőségek mindenkor nyitva állnak az egyes vallások előtt. A pozitív vallás és a vallás mint ideális egység közti különbséget lásd MEZEI 2010, pp. 78-91.

éppen fordítva áll: a vallás „tartalmaz” minket, és máig meghatározza azokat a kategóriákat, alapfogalmakat, melyek segítségével egyáltalán gondolkodhatunk felőle.

III. Következtetések

Az ember testi–biológiai dimenziójának bemutatásakor láttuk, hogy a hominizációs folyamat történetében nem találunk pontosan meghúzható határvonalat ember és állat között: az emberre jellemző tulajdonságok (pl. az agytérfogat növekedése és a beszéd jelenlétét jelző anatómiai sajátosságok) időben széthúzódva jelentek meg. A morfológiai átmenetek sora inkább egy „határsáv” kijelölését, semmint egy egyértelmű határ meghúzását teszi lehetővé. Ha az emberre nem csupán mint biológiai lényre tekintünk, hanem azt is tekintetbe vesszük, ahogyan létezése a maga szellemi dimenziójában is megmutatkozik, a kép árnyaltabbá válik. Az emberi tudat és az emberi szellem ugyanis megkülönböztet minket az állatvilágtól, de a szellem és a tudat sajátosságához tartozik, hogy megjelenése nehezen tanulmányozható prehisztorikus őseink dologi, tárgyi kultúráján keresztül. Az ember „isteni dimenziója”, a vallás, kiutat kínál e nehézségekből. A vallás feltételezi a szellem és a tudat jelenségeit, és átfogó természete miatt a tárgyi kultúrában is szükségképp megnyilvánul. Ember voltunk kezdetei – ahogy megállapítottuk – a vallás kezdetivel esnek egybe. Azonban ez sem old fel egycsapásra minden nehézséget, ugyanis éppen a vallás teljességre törekvő, átfogó jellege teszi lehetetlenné egy rá vonatkozó tudományos igényű, egyértelmű definíció megalkotását. Vajon a holtak eltemetését már önmagában vallásos cselekménynek tudhatjuk-e be? Vajon a barlang falára festett kéz, mely a művészi öntudat jele, kifejezi-e egyben az állatok fölötti mágikus hatalom igényét is? Ehhez hasonló kérdésekkel szembesülünk a kezdetek meghatározásánál. A vallás jelentősége mindazonáltal aligha kérdőjelezhető meg emberré válásunk és embervoltunk szempontjából:

„Fontoljuk csak meg: minden ismeretünk strukturális egységének logikai és kronológiai eredete a vallásban keresendő. A vallás az, amely feltárta az ember előtt a világot mint világot, amelyben az ember eleve benne él. A vallás az, amely az objektivitás meghatározható fogalmaival látta el az embert, a törvényszerűségek első leírásaival, majd az elméleti és gyakorlati tudomány megannyi eszközével. A vallás aligha törekedhet ennél kevesebbre.”

(MEZEI 2010, p. 89)

Történelem előtti ősünk, aki környezetének impulzusait, tapasztalatainak áramló sokféleségét immár egy átfogó egész, a világ összefüggésében értelmezte, ezt az új átfogó perspektívát annak köszönhet, hogy a világot kultikus-vallási lényként már habitualizálta, elsajátította a maga számára. Világát a vallás tagolta a szent különféle térségeire, és e térségeket a vallás ösvényei kötötték össze egymással, a természet ritmusai a szent törvényeiként váltak élete részévé. Ez a közös emberi világ a társadalmi együttműködés rendkívül hatékony formáit tette lehetővé, vallási-morális törvényekkel szabályozva a kooperáció különféle lehetőségeit. A vallás tehát átfogó elvek és törvények tudatával ajándékozott meg, olyan fogalmakkal, gondolkodási stratégiákkal látott el minket, melyek idővel forradalmasították az emberi kultúrát, megalapozták a tudományokat, alig felmérhető, robbanásszerű evolúciós előnyt biztosítva fajunk számára.

IV. Irodalom – References

ARISZTOTELÉSZ: *De anima*. Magyarul megjelent (2006): *Lélektudományi írások*. Akadémiai Kiadó, Budapest. (Steiger, K. fordítását átdolg. Brunner, Á. & Bodnár, I.)

ARISZTOTELÉSZ: *De generatione animalium*.

- BAGYINSZKI, P. Á. & MÉSZÁROS L. (szerk.) (2018): *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben*. L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest.
- BAGYINSZKI, P. Á. & MÉSZÁROS L. (2016): Biogenezis. Az élő és élettelen közötti határsáv problémája, *Acta Pintériana* **2**: 39–53.
- BAGYINSZKI, P. Á. & MÉSZÁROS L. (2017): Kozmogenezis. Szaktudományos és vallási szempontok a világegyetem eredetével összefüggésben, *Acta Pintériana* **3**: 71–91. doi:10.29285/actapinteriana.2017.3.71
- BURENHULT, G. et al. (szerk.) (1995): *Az első emberek. Az ember származása és őstörténete*. Officina Nova, Budapest. (ford. Kordos, L.)
- CLOTTES, J. (2008): *Cave art*. Phaidon, London – New York.
- COOLIDGE, F. L. & WYNN T. (2018²): *The Rise of Homo Sapiens. The Evolution of Modern Thinking*. Oxford UP, New York.
- CSÁNYI, V. (2000): *Az emberi természet. Humánetológia*. Vince, Budapest.
- DART, R. (1925): Australopithecus africanus the man-ape of South Africa. *Nature*, **115**: 195-199. doi:10.1038/115195a0
- DARWIN, C. (1859): *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. John Murray, London.
- DARWIN, C. (1871): *The descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. John Murray, London. doi:10.5962/bhl.title.121292
- DESCARTES, R. (1994): *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest. (ford. Boros, G.)
- DUBOIS, E. (1895): *Pithecanthropus Erectus, eine menschenähnliche Übergangsform aus Java*. Landesdruckerei, Batavia.
- ELIADE, M. (2014): *A szent és a profán*. Helikon, Budapest. (ford. Berényi, G.)
- GALLAGHER, S. & ZAHAVI D. (2008): *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófia és kognitív tudományba*. Lélekben Otthon Kiadó, Budapest. (ford. Váradi, P. & Török, T.)
- GYENIS, Gy. (2001): *Humánbiológia. A hominidák evolúciója*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
- HÁMORI, J. (2006): Az emberi agy fejlődésének története. *Magyar Tudomány*, **166** (12): 1453-1463.
- HEGYI, D. (2016): Ókori görögök. In: SIMON-SZÉKELY A. (szerk.): *Lélekenciklopédia*. 2. köt., Gondolat, Budapest.
- HEIDEGGER, M. (1989): *Lét és idő*. Gondolat, Budapest. (ford. Vajda, M. et al.)
- HOFFMANN, D. L. et al. (2008): U-Th dating of carbonate crusts reveals Neandertal origin of Iberian cave art. *Science*, **359**: 912-915. doi:10.1126/science.aap7778
- HOMÉROSZ (1999): *Iliász*. Európa, Budapest. (ford. Devecseri, G.)
- KING, W. (1864): The reputed fossil man of the Neanderthal. *Quarterly Journal of Science*, (1): 88-97.
- KORSÓS, Z. (2014): Száz éve hunyt el A. R. Wallace (1823-1913) angol természettudós, *Állattani Közlemények*, **99**(1-2): 3-14.
- LEVINAS, E. (1991): *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs. (ford. Tarnay, L.)
- LIPTÁK, P. (1980): *Embertan és emberszármazástan*. Tankönyvkiadó, Budapest.
- MARION, J-L. (1982): *Dieu sans l'être*. Fayard, Paris. doi:10.3917/puf.mari.2013.01
- MCMANARA, P. (ed.) (2006): *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*. vol 1., Praeger, London.
- MEZEI, B. (2010): *Mai vallásfilozófia*. Kairosz, Budapest.

- MEZEL, B. (2004): *Vallásbölcselet*. 1. köt., Attraktor, Máriabesnyő – Gödöllő.
- MORAN, D. (2005): *Edmund Husserl. Founder of Phenomenology*. Polity Press, Cambridge.
- NEMZETKÖZI TEOLÓGIAI BIZOTTSÁG (2004): Közösség és szolgálat. Az Isten képére teremtett emberi személy. nr. 62-70 (A megismerés szolgálata és a természettudomány). In: BAGYINSZKI, Á. & MÉSZÁROS, L. (szerk.) (2018): *Apóriák. Természettudomány és teológia párbeszédben*. Függlék. L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, Budapest, pp. 277-287.
- NEWBERG, A. & E. D'AQUILI (2001): *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief*. Ballantine Books, New York.
- NEWBERG, A. & M. R. WALDMAN (2010): *How God Changes Your Brain*. Ballantine Books, New York.
- OVERHAGE, P. & K. RAHNER (1961): *Das Problem der Hominisation*. Herder, Freiburg – Basel – Wien.
- PASNAU, R. (2002): *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa Theologiae*. Cambridge UP, Cambridge.
- PASSINGHAM, R. E. (1988): *Az emberré vált főemlős*. Gondolat, Budapest. (ford. Garzó, T.)
- PLATÓN: *Phaidrosz*. Magyarul megjelent (2005): *Phaidrosz*. Atlantisz, Budapest. (ford. Kövendi, D. & Simon, A.)
- PLATÓN: *Politeia*. Magyarul megjelent (2014): *Állam*. Atlantisz, Budapest. (ford. Szabó, M. & Steiger, K.)
- RAHNER, K. (1991): *Az ige hallgatója*. Gondolat, Budapest. (ford. Gáspár, Cs. L.)
- RAHNER, K. (1957): *Geist in Welt*. Kösel, München.
- SIMON, R. (2008): Állat és ember az „Ábrahám vallásokban” – különös tekintettel az iszlámra. *Vallástudományi Szemle*, 4(2): 7-31.
- SIMON-SZÉKELY, A. (szerk.) (2015): *Lélekenciklopédia. A lélek szerepe az emberiség szellemi fejlődésében*. 1. köt., Világvallások lélekképzetei. L'Harmattan, Budapest.
- SOKOLOWSKI, R. (2000): *Introduction to Phenomenology*. Cambridge UP, Cambridge.
- STEIGER, K. (2010): Homérosz és a preszókratikus filozófia. In: uő: *Tanulmányok az antik görög filozófiáról*. Gondolat, Budapest.
- SZATHMÁRY, E. & MAYNARD SMITH, J. (2000): *A földi élet regénye. Az élet születésétől a nyelv kialakulásáig*. Vince, Budapest. (ford. Müller, V.)
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT (1993): *Az értelem egysége*. Ikon, Budapest. (ford. Borbély, G.)
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *Summa contra gentiles*.
- TAMÁS, AQUINÓI SZENT: *Summa theologiae*. Magyarul megjelent (2002): *A teológia foglalatja*. Gede Testvérek, Budapest. (ford. és jegyz. Tudós-Takács, J.)
- WALLACE, A. R. (1903): *Man's place in the universe. A study of the results of scientific research in relation to the unity or plurality of worlds*. Chapman & Hall, London.
- WHITLEY, D. S. (2009): *Cave Paintings and the Human Spirit. The Origin of Creativity and Belief*. Prometheus Books, New York.
- ZAHAVI, D. (2003): *Husserl's Phenomenology*. Stanford UP, Stanford. doi:10.5040/9781472546876
- ZHANG, J. (2003): Evolution of the Human ASPM Gene, a Major Determinant of Brain Size. *Genetics*, 165: 2063-2070.

